Theologisches Literaturblatt.

Unter Mitwirkung

zahlreicher Vertreter der theologischen Wissenschaft und Praxis

herausgegeben von

Dr. theol. Ludwig Ihmels

Professor der Theologie in Leipzig.

Nr. 10. Leipzig, 12. Mai 1911. XXXII. Jahrgang.

Erscheint vierzehntägig Freitags. — Abonnementspreis jährlich 10 ℳ. — Insertionsgebühr pr. gesp. Petitzeile 30 ₰. — Expedition: Königsstrasse 13.

Neue Beiträge zur Talmudliteratur.

II.

„Eine viel bessere Quelle als die Mischna für die Schilderung verschiedener religiöser Zustände zur Zeit Christi könnte etwa die Tosefta sein, die in ihrem Grundstoffe älter ist als die Mischna, und in der sich viel Historisches über die sadduzäischen Hohenpriester jener Zeit findet; aber Schürer und andere konnten sich der Tosefta nicht als Quelle bedienen, weil sie — nicht übersetzt ist; graeca sunt, non leguntur." Chwolson bestreitet im übrigen nicht den Wert von Schürers „sonst vortrefflichem und unentbehrlichem Buche"; aber dass er „alle Proteste der jüdischen Gelehrten unbeachtet gelassen" und die Mischna zur „Hauptquelle für die religiösen Verhältnisse zur Zeit Christi" gemacht und „dadurch Unheil und Verwirrung angerichtet" hat, das macht er ihm in seiner neuesten Schrift „Ueber die Frage, ob Jesus etc." in durchaus unverblümten Worten zum Vorwurf, deren sarkastisches Finale wir oben mitgeteilt haben.

Um so mehr ist das grosse Werk von Rabb. Dr. M. S. Zuckermandel zu begrüssen: Tosefta, Mischna und Boraitha in ihrem Verhältnis zueinander oder palästinensische und babylonische Halacha. Ein Beitrag zur Kritik und Geschichte der Halacha. In zwei Bänden nebst Register. Frankfurt a. M. 1908—10, Kauffmann (XXX, 484 S.; XVI, 508 S. u. VIII, 26 S. gr. 8). 16 Mk., 16 Mk., 2 Mk.

Indem Zuckermandel auf dem Titel die Tosefta der Mischna voranstellt, gibt er von vornherein zu erkennen, dass auch für ihn die Tosefta der ältere Kodex ist. Er stösst die früher allgemein und teilweise noch jetzt herrschende Ansicht um, dass die Tosefta eine Ergänzung resp. Erklärung zur älteren Mischna sei, und spricht die Priorität der Tosefta zu. Sie ist es, die den palästinensischen Rechtskodex repräsentiert, freilich nicht in seiner ursprünglichen Vollständigkeit, da die babylonischen Redaktoren das, was jetzt in Tosefta fehlt, ohne Variante in ihre babylonische Mischna aufnahmen. Die Mischna dagegen, abgesehen von den eben genannten ursprünglichen Teilen, die aus Tosefta unverändert herübergenommen wurden, ist im ganzen kein palästinisches Gewächs, sondern durch die babylonische Redaktion hindurchgegangen. Zeit- und Ortsverhältnisse haben in Babylonien die Prinzipien verändert und das Bedürfnis hervorgerufen, die alte palästinensische Mischna, d. i. die Tosefta zu revidieren und neu zu redigieren.* Jeruschalmi, d. i. der palästinensische Talmud, stimmt nicht zur babylonischen Mischna, wohl aber zur Tosefta, und der scheinbare Einwand, dass ja dem Jeruschalmi die Mischna von jeher vorgesetzt gewesen sei, woraus doch hervorgehe, dass sie palästinischen Ursprungs sei, wurde schon von Frankel dahin berichtigt, dass diese Vorsetzung erst später stattgefunden, was neuerdings tatsächlich bestätigt wurde durch die Jerushalmi Fragments from the Genizah שרידי הירושלמי מן הגניזה אשר במצרים ed. by L. Ginzberg, New-York 1909 — unerwartete Ueberraschung für die, welche bisher auf die viel genannte, von Lowe edierte Mischnahandschrift von Cambridge als die echte palästinensische Rezension der Mischna geschworen hatten.

Nicht von ungefähr oder infolge radikaler Veranlagung, die das Alte gern umstürzt, ist Zuckermandel auf seine These gekommen, sondern auf Grund tief eindringender halachischer Forschungen. Bei Vergleichung einer Reihe von talmudischen Materien in Jeruschalmi und Babli einer-, Tosefta und Mischna anderseits hat sich ihm die Beobachtung aufgedrängt, dass in Vorstellungen, Begriffen und Ausdrücken Jeruschalmi mit Tosefta, Babli mit Mischna übereinstimme. Die gleiche immer wiederkehrende Beobachtung hat ihn auf seine These und zu der Ueberzeugung geführt, dass auf diesem Wege allein die bestehenden Unterschiede zwischen babylonischer und palästinischer Halacha sich erklären lassen.

Bereits im Jahre 1876 hat Verf. in der hochwichtigen Schrift „Die Erfurter Handschrift der Tosefta" das genannte Verhältnis der Tosefta zur Mischna besprochen. Koryphäen wie Zunz haben sich anerkennend über die Publikation geäussert. Ununterbrochen hat Verf. seitdem weitergearbeitet. Die Resultate seiner fortgesetzten tiefen, grundgelehrten Forschungen, bei denen sich ihm die Richtigkeit seiner These durchweg bestätigt hat, sind niedergelegt in dem vorliegenden gewichtigen Doppelbande, der übrigens keine mittelmässigen Anforderungen

* Vgl. Chwolson a. a. O. S. 9: „Der Mischnakodex stammt aus dem Ende des 2. Jahrhunderts und kann nur als eine Darstellung des Rabbinismus dieses Jahrhunderts, aber durchaus nicht als solche für die Zeit Christi angesehen werden; denn von seiner Zeit bis zur Abfassung dieses Kodex sind nicht nur Evolutionen, sondern geradezu Revolutionen in der jüdischen Religion vor sich gegangen."

an den denkenden Leser stellt. Ist doch Halacha überhaupt kein leichtes Gebiet.

Im ersten Bande bespricht Verf. 32 talmudische Themata, wobei er den Nachweis liefert, dass Jeruschalmi nur durch den Text der Tosefta erklärt werden kann, die Mischna dagegen durch die veränderten Prinzipien der babylonischen Gemara. Wir wollen hierbei nur auf die sprachlichen Unterschiede hinweisen, welche allgemeineres Interesse beanspruchen dürfen. In Tosefta und Jeruschalmi sind z. B. die Ausdrücke נתן תפילין, לבש תפילין, הניח תפילין voneinander unterschieden, in Mischna und Babli ist der Unterschied verwischt (S. 14—25). In Tosefta und Jeruschalmi haben die Ausdrücke כאחת, בבת אחת, בכרך אחד ihre scharf ausgeprägte Bedeutung, während in Mischna und Babli die Unterschiede verloren gegangen sind (S. 166—225). Solche Unterschiede der Wortbedeutungen werden in den meisten Artikeln dieses ersten Bandes nachgewiesen mit dem Ergebnis, dass das halachische Resultat nach den palästinensischen Quellen (Tosefta und Jeruschalmi) ein anderes ist als nach den babylonischen (Mischna und Babli).

Band II enthält weitere Abhandlungen, meist juristischen Inhalts, wie: הפקר derelictio; קנין לגוי בארץ ישראל kann ein Nichtjude im Lande Israel in der Weise erwerben, dass dessen Früchte frei sind von den biblischen Abgaben (Teruma und Maaseroth)? Ferner ברירה Berera, ein talmudischer Begriff, den auch Ihering in seiner Abhandlung „Die passiven Wirkungen des Rechts“ zur Vergleichung heranzieht; dann דבר שלא בא לעולם über Erwerb einer res futura etc. In allen diesen Artikeln wird nachgewiesen, dass die Rechtsanschauungen in Palästina andere waren als in Babylonien.

Im Anhang II (S. 493—504) folgt endlich ein Versuch, die ursprüngliche palästinensische Mischna von zwei Abschnitten aus Kidduschin und Gittin zu rekonstruieren.

In der „Einleitung“ spricht sich Verf. über seinen religiösen Standpunkt aus, dass er nicht, wie ihm von gewissen jüdischen Gegnern seiner These vorgeworfen wurde, zu den Reformern gehöre, sondern streng positiv sei. Daran schliessen sich — eine wertvolle Zugabe — literarische und bibliographische Notizen über die im Buche genannten Verfasser und Werke.

Das „Register“, welches das Werk erst recht brauchbar macht, zerfällt in 1. Stellenregister über die biblischen und talmudischen Zitate, 2. Register der besonderen Bemerkungen zu den angeführten Stellen, 3. Sachregister, 4. hebräisches Wortregister, 5. Register der grammatischen Bemerkungen.

Je wichtiger nach mehr als einer Seite die Frage über das Verhältnis der Tosefta zur Mischna ist — und christliche Theologen dürften nicht die letzten sein, die ein Interesse daran haben —, desto mehr verdient ein Werk wie das vorliegende, das die Frage eingehender behandelt, als irgend ein anderes, und geschrieben ist von einem Koryphäen unter den Toseftaforschern, von allen, die es angeht, ernsthaft und vorurteilslos geprüft zu werden.

Rothenburg o/Tbr. Heinr. Laible.

Nachschrift: Nicht lange nach Niederschrift obiger Besprechung seines grossen zweibändigen Werkes hat der unermüdliche Verf. eine neue, dem gleichen Gegenstande gewidmete Schrift vollendet und herausgegeben, dessen einer (kürzerer) Titel lautet: Gesammelte Aufsätze. Erster Teil: Zur Halachakritik, verbessert und mit Nachträgen versehen von Dr. M. S. Zuckermandel. Frankfurt a. M. 1911, Kauffmann (VI, 210 S.). — Es gebührt dem Verf. aufrichtiger Dank für Zusammenstellung und Herausgabe dieser seiner in

der Frankel-Grätzschen Monatsschrift 1869—74 erschienenen Abhandlungen. Auch von ihnen gilt, dass sie keine Salonlektüre sind, sondern strenges und eingehendes Studium verlangen, ohne welches gerade auf rabbinischem Gebiete kein Verständnis, höchstens ein unbehagliches Halbverstehen erzielt wird. Die dem Verf. sogar von seinen Gegnern zuteil gewordene Anerkennung, dass seine Publikationen wertvolle exegetische Beiträge zum richtigen Erfassen der überlieferten halachischen Diskussionen bilden, wird auch diesen „Gesammelten Aufsätzen“ nicht fehlen. Wichtiger noch ist dem Verf. der andere Zweck: die erkannte und immer aufs neue bestätigte Wahrheit zu zeigen, dass ohne seine These von dem Verhältnis von Tosefta-Jeruschalmi zu Mischna-Babli unüberwindliche exegetische Schwierigkeiten bleiben. Nicht bloss um der Wissenschaft willen, die die wohldurchdachten, gereiften Forschungen des Verf.s zu schätzen weiss, sondern auch um des Verf.s willen, dessen ideale, Opfer und Ruhm nicht ansehende Freude an Förderung wissenschaftlicher Erkenntnis Liebe zu ihm erwecken muss, wünschen wir, dass es ihm beschieden sei, noch die doppelte Freude zu erleben, aus seinem Beth Ha-midrasch zunächst den zweiten Teil seiner „Gesammelten Aufsätze“ ausgehen zu lassen, dann aber auch jenes in der Vorrede zum „Supplement“ versprochene wichtige Werk „Die verschiedenen Thesen über das Verhältnis von Mischna und Tosefta etc.“ Glück auf!

König, Dr. phil. u. theol. Eduard (o. Prof., Geh. Kons.-Rat in Bonn), Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament. Leipzig 1910, Dieterich (X, 665 S. Lex.-8). 11 Mk.

Seitdem beide Mitarbeiter des Wörterbuches von Siegfried und Stade dahingegangen sind, ohne dass ihre Arbeit hütende Erben gefunden hätte, bestand unbedingt das Bedürfnis, das von Gesenius begründete Lexikon nicht konkurrenzlos die Studien der evangelischen Theologen Deutschlands am Alten Testament beherrschen zu lassen. Man kann verfolgen, wie die Konkurrenz die Neuauflagen des Gesenius selbst jeweils förderlich angefeuert oder belehrt hat. Auch hat sich gezeigt, dass die Wörterbücher, die in Wettbewerb mit Gesenius treten, stets ihr Feld gefunden haben, sogar jenes, das Cassel, mit mehr Betriebsamkeit als Beruf, ohne Gesenius' Vorlage niemals veröffentlicht hätte. Nunmehr tritt mit frischer Kraft Königs Wörterbuch in die im Wettkampfe entstandene Lücke. Es ist im Laufe des einen Jahres 1910 unerwartet schnell vollständig geworden und erfreut nunmehr gleich äusserlich durch die um ein Drittel geringere Seitenzahl (im Vergleich mit Gesenius), durch das praktische Format und die übersichtliche Ausstattung der Druckseite. Man darf hierfür der Druckerei (Abel, Greifswald), wie für die Sorgfalt des Satzes, unverhohlene Anerkennung zollen. Blickt man ins Innere des Buches, so zeigt sich bald, dass auch das Werk selbst nicht minder glücklich angelegt ist, und dies nun infolge der Umsicht und des staunenswerten Fleisses des Verf.s, der seine Grundsätze im Vorwort entwickelt hat. Schon diese Grundsätze zeigen, wie stark der Konkurrent ist, den das Geseniussche Hebräische Wörterbuch diesmal gefunden hat. Preis, Ausstattung und Anlage sichern dem neuen Unternehmen schnelle Einbürgerung und die beste Empfehlung.

Die Beschränkung des Umfangs ist teilweise ermöglicht durch eine durchgreifende Verkürzung des Materials an Belegstellen. Es ist also bei Benutzung dieses Wörterbuchs noch mehr als bei Gesenius die Konkordanz zu Rate zu ziehen. Dies

bildet nach wie vor eine schätzenswerte Eigenschaft des Gesenius, dass er, wenigstens für seltenere Wörter, den ganzen vorhandenen Sprachgebrauch aufzählt und darum in diesen Fällen die Konkordanz gleich ersetzt. — Als Raumersparnis wirkt in Königs Wörterbuch auch eine Reihenfolge der Verbalstämme, die den berühmten Zahlen I—VII den Abschied gibt. Dass diese unselbständig von der abendländischen Grammatik beeinflusst war, sieht man schon an der Stellung des Niqtal hinter dem Qal, offenbar, weil es seine Bedeutung in ein ähnliches Verhältnis zum transitiven Qal brachte, wie das Passiv zum Aktiv in den von den humanistischen Grammatiken behandelten Sprachen. Aber dieses Schema versagt schon ganz an dem Niqtal des intransitiven Qal, z. B. נכבד, und kann auch in der Darstellung von Verben wie מלט, ירא irreführenden Erfolg haben. König hat sich zwar diesmal noch zur Beibehaltung der traditionellen Stelle des Niqtal bereitgefunden. Vielleicht bringt die sicher zu erwartende nächste Auflage hier noch die wünschenswerte Emanzipation von den Jahrhunderten, die vorausgegangen sind. Hat doch auch Gesenius es mit dem Niqtal bald vor, bald hinter dem Qittel (z. B. נכר, 12. Aufl.) versucht, vermutlich, weil doch eine „aktive“ Verbalbedeutung den Anfang machen sollte. König hat vor allem das Hitqattel untergebracht, wohin es gehört, hinter Qittel und Quttal (S. 141 in ירה ist das übersehen worden). Infolge ihres kindlichen Bestrebens, alle mit ה-Vorsilben gebildeten Stämme in einer Reihe zu sehen, hatten die traditionellen Grammatiker sogar diesen Zusammenhang durch Einschiebung des Hiqtil zerstört. Gegenüber neuerdings bemerkbaren Versuchen, die hebräische Grammatik für das erste Erlernen nach dem Schema fernstehender Sprachen darzustellen, z. B. im Paradigma der Verben mit der ersten Person anzufangen, ist es nur zu begrüssen, wenn König das wissenschaftlich bewährte Schema auch zum Anordnungsprinzip erhebt. Denn schliesslich wird doch, wie auch zur Anerkennung der Steuernagelschen Grammatik gesagt worden ist, dem Lernenden dasjenige Bild am besten bewährt werden, das jede Erscheinung nach den aus ihrer Entstehung und Funktion gegebenen Gesichtspunkten darstellt. Dies ist das objektive Bild, je mehr es auf Zutaten verzichtet, die sich der Lernende später wieder mühsam aus dem Kopfe schlagen muss. Freilich steht hier Glaube gegen Glaube; darum werden jene didaktischen Künste, die von fremden Analogien leben, auch immer wieder Verteidiger und Jünger finden. Bezüglich des Wörterbestandes, den König aufführt, hat er sich natürlich vom masoretischen Texte leiten lassen und für den Anfänger sogar jene „seltenen“ Formen verzeichnet, von denen Stades Grammatik die Mehrzahl aus der lebenden hebräischen Sprache gestrichen hatte. Königs „Lehrgebäude“ hat das masoretische Sprachbild mehr geschont und eine Reihe Formen als möglich stehen lassen, die andere als abnorme Orthographie oder als Differenz in der Punktation ansehen. Im einzelnen würde hier der Ref. einen radikaleren Standpunkt einnehmen; doch handelt es sich hier nicht um eine Diskussion über das „Lehrgebäude“, auf welchem Königs Erklärungen begreiflicherweise fussen. Wenn nun auch die philologischen Hilfsmittel zur Lektüre des A. T. niemals den masoretischen Text aus den Augen verlieren dürfen und immer der Anforderung genügen müssen, diesen genugsam, wenn auch nicht ausschliesslich nach den Gesichtspunkten der Sprachlehre, zu erklären, so hat sich seither doch neben dem masoretischen ein teilweise abweichender wissenschaftlicher Text von solcher Verlässigkeit ergeben, dass auch die Hilfsmittel ihm allmählich werden Rechnung tragen müssen.

Wenn die Wörterbücher nur keinen Zweifel darüber lassen, dass ein dem masoretischen Wörterbestande fremdes Wort durch Uebersetzungen, durch verwandte Sprachen erschlossen ist, warum sollen sie dann nicht anführen, dass auf triftige Gründe hin im Jeremia ein dem Hebräischen sonst fehlendes, babylonisch aber um so besser bezeugtes subst. מרץ Krankheit vermutet wird? Um noch ein Beispiel zu erwähnen, stellte Nestle in Z.A.W. 1900 S.172 ein „neues Wort für die hebräischen Wörterbücher“ vor.

Es sei aber hier gestattet, statt allen im Untertitel namhaft gemachten Vorzügen („Deutung der Eigennamen sowie der masoretischen Randbemerkungen, Deutsch-hebräisches Wortregister“) eigene Erwähnung zu widmen, noch einer prinzipiellen Aufgabe der Lexikographie einige Worte zu leihen; zwar könnte das über den Rahmen eines Referates hinausführen, aber König hat nun einmal das Verdienst, sein Wörterbuch in den Dienst dieser Aufgabe mit den Worten gestellt zu haben: „Der innere — logisch-psychologische — Zusammenhang zwischen den Bedeutungen der Wörter soll aufgehellt und dadurch ein absoluter Fortschritt für die hebräisch-semitische Lexikographie (Semasiologie) angebahnt werden“. König sah es als seine Aufgabe an, „Studien über die Bedeutungsentwickelung der hebräischen Wörter in einem Wörterbuch zur bequemen Kenntnisnahme vorzulegen“. Ref. hat sich mit diesen Fragen vor der Oeffentlichkeit wiederholt beschäftigt und glaubt allerdings auch, dass hier eine Aufgabe für die Wörterbücher zum Alten Testament vorliegt, der sie sich allmählich unterziehen müssen und nicht länger entziehen dürfen. Es wird wohl der Arbeit eines — ideellen oder konstituierten — Konsortiums bedürfen, welches nach Regeln der allgemeinen Völkerpsychologie und der speziellen hebräischen Völkerpsychologie die vorhandenen Wortbedeutungen aufnehmen, klassifizieren und in genetischen Zusammenhang untereinander einstellen müsste. An der Formulierung, die König für diese Aufgabe gefunden hat, merkt man wohl den Herbartianer. Es kann natürlich dahinkommen, dass diese hebräische Semantik in ihren einzelnen Aufstellungen und schliesslich sogar in ihren allgemeinen Grundsätzen wieder berichtigt wird. Dies aber ist kein Grund, die Arbeit nicht anzufangen; es könnte sonst dahin führen, dass die hebräische Lexikographie den Theologen überhaupt zu entgehen anfängt und in die Hände der Orientalisten übergeht. Dies wäre aber höchstwahrscheinlich mit einer Verkürzung des Lexikons an dem reichen Ertrage biblisch-theologischer Begriffsbestimmung verbunden, die doch im 19. Jahrhundert überall geblüht hat. Ausser der Literatur, die für die bedeutungsgeschichtliche Bearbeitung einzelner Artikel in Königs Wörterbuch genannt ist, sei für זכר auf B. Jacob, Z.A.W. 1892 S. 69ff., für כפר auf J. Herrmanns „Idee der Sühne“ und Königs eigenen Artikel in dieser Zeitschrift 1910, S. 385ff., für שפט auf Bäntsch, Bundesbuch, S. 29f. nachtragend verwiesen. Ein Beispiel, an welchem das Bedürfnis nach solchen Untersuchungen nachweislich hervortritt, liefert die sonst so verdienstliche Monographie von Punkko über das Deuteronomium. Bei der Frage nach der Zentrale des Kultus erhebt sich bekanntlich der Streit um die Möglichkeit eines von der geographischen Lage derselben unabhängigen Fleischbezugs. Deut. 12, 11 werden die Schlachtopfer zentralisiert, V. 15. 21 wird die Hausschlachtung erlaubt. Fries hatte gemeint, „schlachten“ bedeute im Hebräischen nicht allgemein, ein lebendes Tier vom Leben zum Tode bringen durch Blutverlust, sondern nur an Rindern und anderen vom Menschen kultivierten Zuchttieren.

Von Fischen, Vögeln und vom Wild könne es nicht gesagt werden. Aber es ist klar, dass Fries hier mehr gesagt hat, als man beweisen kann. Dies wäre nur denkbar, wenn זבח mit einem bestimmten Werkzeuge geschieht, welches dort nicht zur Stelle und nicht erforderlich ist, wo der Angelhaken, der Pfeil, der Wurfspeer ebenfalls zur Entleerung des Blutes führen konnten. Mit anderen Worten wäre hiermit זבח eine Verrichtung an den opferfähigen Tieren, und die Bedeutung „opfern" die ursprüngliche, aus der sich anlässlich der Beseitigung des Opfercharakters von der Hausschlachtung — denn dies ist der Nerv des betr. Gesetzes, nicht die „Freigabe der privaten Schlachtung" u. dgl. — die Bedeutung „schlachten" weitergebildet hat. Punkko, der sonst mit Erfolg gegen Fries vorgeht, hat sich in der Frage nach der Bedeutung von זבח in Deut. 12 von dem Befunde im traditionellen Lexikon leiten lassen, wonach „schlachten" und „opfern" vom ersten erreichbaren Stadium der hebräischen Sprache an simultan nebeneinander liegen; und wer sonst einen Versuch unternimmt, sich das genetische Verhältnis beider Bedeutungen zurechtzulegen, operiert so: „opfern" ist ein spezieller Fall von „schlachten"; also hat זבח neben der weiteren Bedeutung, die es behielt, auch gelegentlich eine engere angenommen. Es ist aber immer eine gefährliche Sache, dunkle Hergänge rein nach logischen Kategorien zu konstruieren. Sobald hingegen Ernst gemacht wird, זבח einheitlich zu erklären, fällt die ganze weitläufige Erörterung zu Deut. 12 weg, die sich an dies Wort knüpft; dafür wird aber um vieles klarer, weshalb die Reform des Josia die Lokalheiligtümer ausschalten konnte. Wäre die profane oder private Schlachtung schon vorher gesetzlich geregelt gewesen, so ist es unmöglich, anzugeben, inwiefern die Beseitigung der lokalen Heiligtümer eine einschneidende Massregel gewesen wäre (ausser für deren Leviten). Aber zudem sieht die Unterscheidung zweier Schlachtweisen an den Herdentieren von Uranfang her bedenklich jener Unterscheidung von Privatkult und öffentlichem Kult ähnlich, mit der man oft — und wieder nach Kategorien, die so im israelitischen Altertum erst nachgewiesen werden müssten — die Pentateuchkritik in die Länge gezogen hat, um das Dasein jener lokalen Heiligtümer zu rechtfertigen. Nimmt man hingegen an, dass es zunächst nur einerlei זבח, und zwar am מִזְבֵּחַ, gab, so hat das Reformgesetz die lokalen Heiligtümer einfach dadurch zum Ruin verurteilt, dass es diese Verrichtung vom Altar dispensiert hat. Der Dispens setzt freilich voraus, dass sich im Denken der Leute die Vorstellung vom rituellen Charakter der Fleischbeschaffung bereits verflüchtigt hatte. Sonst hätten sie sich nicht getraut, von dem Dispens Gebrauch zu machen. Wie aber diese aufklärerische Beurteilung der Tierschlachtung unter die Leute gekommen, kann hier nicht weiter geprüft werden. Genug, sie ist die geistige Voraussetzung zum Erlass des Reformgesetzes, und sie war der Hebel, den es gegen die lokalen Heiligtümer in Bewegung gesetzt hat. Es wird sonst gesagt, D habe den Kult strenger gestaltet, an den Lokalheiligtümern hätten weitherzigere Anschauungen Platz gehabt. In der Frage der Fleischbeschaffung ist es umgekehrt. Die Schlachtung, bisher mit umständlichen Transporten zur nächsten Opferhöhe verbunden, jetzt an jeder beliebigen Stelle, wo sich die Herde gerade aufhält, gestatten, — das war entschieden so weitherzig wie möglich und verhallte nicht ungehört. Eine neue Schlachtmethode freilich konnte nicht gleichzeitig eingeführt werden; sie blieb, vom Altar losgelöst, im übrigen noch lange so wie dort, und mit ihr blieb der technische Ausdruck; mithin hat er kraft der von D kodifizierten geistigen Umwälzung die Bedeutung „schlachten" angenommen. Damit rückt einerseits die Bedeutungsentwickelung selbst ins helle Licht der Geschichte; andererseits lüftet gerade ihre Betrachtung den dichtesten Schleier, mit dem — abgesehen von der Frage nach seiner Herkunft — D umhüllt ist: Erfolg der Reformgesetzgebung und seine geschichtlichen Voraussetzungen. Wie grossartig wird aber nebenbei der Abschied Elisas vom Ackerbau 1 Kön. 19, 21, wenn dort die Bedeutung „opfern" wiederhergestellt wird; erst recht in der prophetischen Rhetorik 13, 2 klingt der rituelle Ton von זבח durch; ja vielleicht sogar 1 Sam. 28, 24 ist das übliche Ende eines Beschwörungsrituals erzählt.

Die gezeichnete Bedeutungsentwickelung ist in Arabien, wo ebenfalls eine religiöse Bewegung vor die Frage gestellt wurde, wie nach offizieller Abschaffung der Opfer noch weiterhin Fleisch beschafft werden sollte, ähnlich vor sich gegangen. In Assyrien fehlt eine solche Bewegung. In der Tat bedeutet dort זבח nur die rituelle Handlung.

Solche Betrachtungen durften sich wohl, Ranken gleich, an den von König gepflanzten Riesenbaum anschmiegen. Möge er weithin seine Aeste ausbreiten und Generationen von Studierenden unter seinem Schatten versammeln, um sich am lebendigen Wasser zu laben.

Das i in אָבִי würde Ref. lieber nicht als Genetivendung (S. 2 links) bezeichnen. Der Lernende ist gewohnt, die Endung an demjenigen Worte zu suchen, das im Genetiv steht, nicht am vorausgehenden.

Erlangen. Wilhelm Caspari.

Zahn, D. Theodor (o. Prof. d. Theol. in Erlangen), **Das Evangelium des Johannes ausgelegt.** 1. und 2. Auflage. (Kommentar zum Neuen Testament . . . herausgegeben von D. Theodor Zahn. Bd. IV.) Leipzig 1908, Deichert (VI, 720 S. gr. 8). 14.50 Mk.; geb. 16 Mk.

Derselbe, Das Evangelium des Johannes unter den Händen seiner neuesten Kritiker. Ebd. 1911 (65 S. gr. 8). 1 Mk.

Theodor Zahn beginnt seinen Johanneskommentar mit einer ausführlichen (41 Seiten langen) Einleitung. Hier werden die Hauptfragen genau behandelt, die man kennen muss, wenn man ein begründetes Urteil über Art und Wert des vierten Evangeliums gewinnen will. Es sind besonders die Fragen nach dem Selbstzeugnisse des Evangeliums, der äusseren Ueberlieferung über das Buch und seiner Echtheit und Glaubwürdigkeit.

Die eigentliche Auslegung des Evangeliums (S. 42—696) ist besonders für die erste Hälfte sehr eingehend, wie wir das bei Zahn gewohnt sind. Mit dem Ausdrucke „besonders für die erste Hälfte" soll natürlich nicht der Gedanke an eine ungleichmässige Arbeit erweckt werden. Es liegt in der Natur der Sache, dass ein Erklärer gerade des vierten Evangeliums sich gegen Ende kürzer fassen kann: viele Begriffe kehren wieder, die bereits erklärt wurden und deshalb ken Wort mehr bedürfen.

Den Abschluss (S. 697—720) bilden kürzere Anhänge, in denen vorwiegend textkritische Fragen erörtert werden.

Es hiesse Wasser ins Meer tragen, wollte man die Vorzüglichkeit Zahnscher Kommentare an einzelnen Beispielen erweisen. Wer den Wortlaut des Neuen Testaments genau begreifen will, der benutzt am besten die Werke Zahns. Noch

vor kurzem versicherte mir ein linksstehender Theolog, dass er aus keinem Kommentare mehr lerne als aus dem Zahns. Es wäre zu wünschen, dass nicht nur die Studenten, sondern auch die Geistlichen sich diesen Quell des Wissens zunutze machten. Wer für seine Predigt einen Zahnschen Kommentar verwertet, wird leichter als andere der Gefahr entgehen, seiner Gemeinde nur schöne Worte zu bieten oder den Text zu vergewaltigen.

Nur einige Andeutungen möchte ich geben, worin meines Erachtens der grosse Vorzug Zahnscher Kommentare besteht.

Wenn ich mit etwas Aeusserem und doch nicht Nebensächlichem anfangen darf: Zahn behandelt textkritische Fragen eingehend und nach gesunden Grundsätzen. Dass gerade Johannes viele und nicht unwichtige textkritische Fragen bietet, ist bekannt. Zahns Untersuchungen zeichnen sich dadurch aus, dass sie die alten Syrer und die alten Lateiner gebührend zu Worte kommen lassen. Der Stoff, der uns auf diese Weise geboten wird, geht beträchtlich über das hinaus, was Tischendorfs letzte grosse Ausgabe oder irgend eine andere kritische Ausgabe des Neuen Testaments enthält. Die Entscheidungen, die Zahn gibt, weichen oft von dem Texte ab, den die neueren Ausgaben bieten; dennoch werden diese Entscheidungen vielfach unmittelbar einleuchten. Es wäre ein grosser Segen für die neutestamentliche Wissenschaft, wenn sich Zahn entschlösse, seinem Auslegungswerke eine griechische Ausgabe des Neuen Testaments mit ausgewählten Lesarten folgen zu lassen. Wir hätten dann endlich eine Ausgabe des neutestamentlichen Urtextes, die den Ansprüchen und Bedürfnissen der Gegenwart entspricht.

Weiter zeichnet sich Zahns Erklärung aus durch gründliche Behandlung aller sprachlichen Fragen. Man spürt überall, dass dem Verf. gerade hier grosses Wissen und ausgedehnte Sammlungen zur Verfügung stehen. So war es ihm möglich, auf manche umstrittene Stelle helles Licht zu werfen. Zahn bietet in dieser Beziehung noch mehr als z. B. die Lietzmannsche Erklärung des Neuen Testaments. Wohl hat auch Lietzmann seine Verdienste besonders auf dem Gebiete der sprachlichen Auslegung. Aber durch die Kürze, die Lietzmann sich zum Ziele setzt, wird ihm doch in vielen Fällen unmöglich gemacht, den Fragen so genau nachzugehen, wie es wünschenswert ist.

Das Dritte, was mich an Zahns Erklärungen so angenehm berührt, ist sein inneres Verhältnis zum Neuen Testamente. Durch alle Gelehrsamkeit und alle Anmerkungen hindurch spürt man deutlich, dass der Verf. im Neuen Testamente lebt. Das ist besonders erfreulich bei einer Auslegung des Johannesevangeliums, das heutzutage leider von vielen Theologen wenig verständnisvoll gewürdigt wird. Damit will ich nicht sagen, dass Zahn am Alten klebe. Als Ausleger des Neuen Testaments geht er öfter eigene Wege als mancher kritische Theolog. Niemals nimmt er die exegetische Ueberlieferung unbesehen an. Und wo er sie verlässt, stehen ihm meist treffliche Gründe zur Seite.

Was das Einzelne betrifft, so will ich nicht verhehlen, dass ich da und dort eine andere Auffassung habe (z. B. vermag ich Zahns Textherstellung Joh. 1, 13 nicht anzunehmen). Auch auf das Ganze gesehen, habe ich gegen die Zahnschen Kommentare schon länger einen Wunsch auf dem Herzen, den hier auszusprechen mir vergönnt sei. Ich verkenne nicht den Vorzug, der darin liegt, dass man, wie Zahn, meist einfach den Text reden lässt und schlicht herausstellt, wie der Text von den ersten Lesern aufgefasst wurde. Gleichwohl kann ich den Gedanken nicht los werden, ob nicht vielen ein Dienst geschähe, wenn der Ausleger mehr auf die Frage nach der geschichtlichen Wirklichkeit einginge. Sehe ich recht, so werden unsere Studenten jetzt von der Wahrheitsfrage stärker bewegt als früher. Das ist erfreulich, ist ein gesunder Rückschlag gegen die weitverbreitete Meinung, dass es in der Frömmigkeit nur auf schöne Stimmungen ankomme. Diese gesunde Bewegung erführe vielleicht eine Hilfe, wenn man ihr im genannten Sinne entgegenkäme. Ich spreche das um so freimütiger aus, als ich rückhaltlos die Zahnschen Auslegungen für die besten erkläre, die wir Deutsche haben.

Das Büchlein Zahns „Das Evangelium des Johannes unter den Händen seiner neuesten Kritiker“ ist eine Art Ergänzung zu der Auslegung des vierten Evangeliums. Es bietet „metakritische Erörterungen“ und bringt im wesentlichen zwei Vorträge, die Zahn am 17. und 18. Oktober 1910 zu Nürnberg auf der jungen „Theologischen Arbeitsgemeinschaft“ hielt. Zahn setzt sich hier vor allem mit J. Wellhausens und Fr. Spittas Untersuchungen über Johannes auseinander.

Am ungünstigsten schneidet dabei Wellhausen ab, der sich ja auch schon von C. R. Gregory (Wellhausen und Johannes, Leipzig 1910, 68 S.) eine scharfe Kritik gefallen lassen musste. Zahn weist an einzelnen Beispielen genau nach, dass Wellhausen in der Irre geht. Ich glaube, dass Theologen aller Richtungen diesen Ausführungen Zahns zustimmen können. Man wird es Wellhausen verzeihen, wenn er die Arbeiten Früherer über Johannes nicht hinreichend kennt: er ist hier nicht Fachmann. Aber dann musste er sein Urteil über das, was die Vergangenheit schuf, vorsichtiger fassen. Und vor allem sind Wellhausens eigene Sätze ungenügend bewiesen. Sie fussen oft auf Beobachtungen, die auf den ersten Augenblick zutreffend erscheinen; aber sie bewähren sich nicht für den, der das Johannesevangelium im ganzen überblickt. Ja, in einigen Fällen wird man sagen können, dass Wellhausen durch seine Aufstellungen erst Schwierigkeiten schafft, statt dass er solche beseitigt.

Auch dem vermag ich voll und ganz zuzustimmen, was Zahn über Spitta bemerkt. Spitta verdient gewiss die Anerkennung, dass er die vorhandenen Arbeiten über Johannes gründlich durchnahm und benutzte. Er sucht auch seine Anschauungen nicht auf einzelne Punkte des vierten Evangeliums zu stellen; vielmehr ist er sichtlich bemüht, durch sorgfältige Auslegung und Berücksichtigung alles Wichtigen dem Ganzen eine breite Unterlage zu geben. Dennoch wird man Spittas Versuch, das Johannesevangelium in verschiedene Urkunden zu zerlegen, nicht annehmen können. Es geht hier nicht ohne Gewaltsamkeiten ab. Ich kann mir überhaupt von einer solchen Zergliederung nicht viel versprechen bei einer Schrift, die eine so einheitliche Art an sich trägt wie unser Johannesevangelium. Angenommen selbst, hier lägen verschiedene Schriften vor: es muss doch anerkannt werden, dass der letzte Verfasser dem Ganzen einen einheitlichen Stempel gab. Da fragt sich doch sehr, ob es noch möglich ist, die einzelnen Bestandteile streng zu scheiden. Man vergegenwärtige sich etwa Tertullian, einen Kirchenvater, der wenig eigene Gedanken hat, aber einen sehr eigenen Stil. Ist es möglich, Tertullians Quellen genau anzugeben, wo wir diese Quellen nicht schon vorher kennen? Ueberdies macht das vierte Evangelium nicht nur äusserlich, sondern innerlich einen so selbständigen Ein-

druck, dass mir auch die blosse Annahme eines nichteinheitlichen Ursprungs hier unmöglich erscheint.

Mit dem Gesagten will ich nicht behaupten, dass die Forschungen über das vierte Evangelium schon zu einem Ende gekommen sind. Die Forschung kommt nie zum Ende. Sehe ich recht, so wird man den folgenden Weg mit Gewinn beschreiten. Es ist allgemein anerkannt, dass Johannes die synoptische Ueberlieferung voraussetzt. Mit anderen Worten: Johannes will diese Ueberlieferung ergänzen. Die Frage drängt sich auf: warum hielt er solche Ergänzungen für nötig? Man suchte diese Frage schon oft zu beantworten. Aber von den Antworten genügt wohl keine ganz. Ich meine, dass es hier sehr nützlich wäre, Johannes zu vergleichen mit den im Neuen Testamente bekämpften Irrlehrern: dabei dürfte sich ergeben, dass das vierte Evangelium jedenfalls auch den Zweck hat, diese Irrlehrer zu bestreiten; und diesen Zweck halte ich für wichtiger, als bisher angenommen wurde. Besonders Lütgerts Irrlehrerforschungen können hier von Bedeutung sein. Man wird dann meines Erachtens bald erkennen, dass die Stoffauswahl des Johannes zu einem guten Teile durch Rücksichten auf die Irrlehrer bedingt ist. Selbstverständlich aber muss eine umfassende Auslegung die Grundlage solcher Forschungen bilden, und es ist Zahns grosses Verdienst, hier mit beispiellosem Erfolge gearbeitet zu haben.

Kiel. Leipoldt.

Grützmacher, D. (Prof. an der Universität Rostock), Jesusverehrung oder Christusglaube. Vortrag gehalten am 24. Januar 1911 in Rostock und kritisches Nachwort über Jensen. Rostock, Kaufungen Verlag (30 S. 8). 50 Pf.

Die Ansichten dreier Richtungen über Jesus führt Verf. vor. Die „liberale Theologie“ (Harnack, Wernle, Bousset, Weinel) haben ein Jesusbild gezeichnet, dem nur menschliche Züge eigen sind, alles darüber hinausgehende ist gestrichen. Dabei ist Jesus denn doch noch „der einzige Uebermensch in der Geschichte, und unsere Seele kann in ihm unseren Führer verehren“. Aus religiösen und geschichtlichen Gründen hält es Verf. für unmöglich, dass Jesus dann noch der Erlöser sei. Dasselbe sagt Drews: der Mensch Jesus kann nicht erlösen; wer das tun will, muss aussermenschlich, göttlich sein. Aber — und damit lernen wir Drews und seine Richtung kennen — das Göttliche kann nicht geschichtlich werden. Es besteht zwischen den beiden Begriffen eine unüberbrückbare Kluft. Das ist die Voraussetzung, welche Drews macht. Und nun setzt er an die Stelle des geschichtlichen Jesus, der kein Erlöser sein kann, eine gegenwärtige Christusidee, die auch als geschichts- und personlos erlösende Wirkungen ausüben kann. Was wir aber brauchen, ist ein Gott, der in die Geschichte erlösend eingetreten ist und errettend in derselben handelt. Das bietet uns das Neue Testament in der Person Jesu, in dem Gott selbst zu uns kommt. Diesen Inhalt hat die kirchliche Verkündigung. Der Vortrag bietet eine gute Orientierung in den mancherlei Stimmen der Zeit; dass er auf eingehenden Studien ruht, merkt man bald.

In dem Nachwort über Jensen, der das babylonische Gilgameschepos nach allen Ländern gewandert sein und hier den Erlösergedanken erzeugen lässt, zeigt Grützmacher, dass darin sich eine „recht kräftige Phantasie“ kund tut.

Leipzig. Lohmann.

Heinisch, Paul, Dr. theol. (Priester der Erzdiözese Olmütz; jetzt ord. Prof. der alttestamentl. Exegese in Strassburg), Der Einfluss Philos auf die älteste christliche Exegese (Barnabas, Justin und Clemens von Alexandrien). Ein Beitrag zur Geschichte der allegorisch-mystischen Schriftauslegung im christlichen Altertum. (Alttestamentliche Abhandlungen, herausgegeben von J. Nickel, Breslau, Heft 1 u. 2.) Münster i. W. 1908, Aschendorff (VIII, 296 S.). 7. 60.

Die exegetische Methode Philos bleibt der wichtigste Schlüssel für die Exegese des alexandrinischen Judentums, das beste Mittel, um die neutestamentliche Auslegung des Alten Testaments mit der damals herrschenden Schulexegese zu vergleichen, endlich das Vorbild für die allegorische Schriftauslegung der alten Kirche und des Mittelalters. Durch C. Siegfrieds ausgezeichnetes und vielbenutztes Buch über Philo als Ausleger des Alten Testaments (1875) sind nicht nur die Grundsätze seiner Auslegungsmethode geklärt, sondern auch der „Einfluss“ Philos auf das spätere Judentum, das Neue Testament und die Kirchenväter (Barnabas, Origenes, Eusebius, Ambrosius, Hieronymus) nachgewiesen worden. Die wichtigsten bisher feststehenden Ergebnisse dürften etwa folgende sein: Wo in der christlichen Kirche (bis zur lutherischen Orthodoxie hin) das Bild des Diktats als Deutung der Inspiration auftaucht (auctor divinus, calami spiritus sancti; Wiclifs Anschauung von den Schreibtafeln, mit denen die Apostel Christus nachfolgten u. dgl. m.), darf man getrost auf das Vorbild Philos als des grossen Theoretikers dieser Inspirationsvorstellung zurückgreifen. Daneben bleibt bestehen, dass die Erzählung IV. Esra Kap. 14 (von der Vulgata in den Kanon aufgenommen) vorbildlich gewirkt hat. Ferner ist für Philo eigentümlich das Bewusstsein, einer abgeschlossenen Offenbarungsperiode gegenüberzustehen; seit Maleachi ist die Zeit der Offenbarungen vorbei. Dazu kommt seine Theorie von den Stufen der Offenbarung, denen verschiedene Grade der Inspiration entsprechen (die Thora ist mehr inspiriert als die Propheten, weil sie unpersönlicher ist) und die bekannten in strenge Gesetze gefassten Regeln für die allegorische Exegese.

In den Spuren dieser Siegfriedschen Arbeit geht das gründliche und anregende Erstlingswerk des Breslauer (jetzt Strassburger) Alttestamentlers, indem es genauer, als es in der zweiten Hälfte seines Buches Siegfried getan, das auf der ganzen altchristlichen Schriftauslegung schwer lastende allegorische Erbe untersucht. In der Wiedergabe der Inspirationslehre und der hermeneutischen Regeln Philos deckt es sich zum grossen Teile mit dem Inhalt des Siegfriedschen Buches. Im ersten Hauptteil wird der Einfluss Philos auf die Hermeneutik der ältesten christlichen Exegeten untersucht, wobei von Barnabas bis Clemens zu jeder Theorie sorgfältig und übersichtlich die Parallelen aus der christlichen Literatur aneinandergereiht werden. Im zweiten Hauptteil wird der Einfluss in sachlichen Einzelheiten nachgewiesen: Gott, Logos, Urgeschichte, Patriarchengeschichte, Moses etc. Die hier ausgebreiteten Materialien aus der patristischen Literatur sind mit einer für eine Erstlingsarbeit ungewöhnlichen Kenntnis zusammengetragen und sichern der Arbeit ihren dauernden Wert.

Vorausgeschickt ist eine Einleitung über die Entwickelung der allegorischen Schrifterklärung bei den Griechen und Juden (Aristobul, Aristeasbrief). Da die Griechen (Stoa u. u.) hier, wenn auch nur kurz, herangezogen sind, hätte das Buch von Edwin Hatch, Griechentum und Christentum (deutsch von

E. Preuschen 1892) mit benutzt werden können, das S. 41 ff. der allegorischen Homerinterpretation im Hinblick auf die christlichen Allegorien eine besondere Würdigung zuteil werden lässt. Auch vermisst man eine genauere Berücksichtigung der allegorischen Exegese im Neuen Testament (Gal. 4 u. a.), die gelegentlich gestreift, aber niemals zusammenhängend behandelt wird. Da der „Alexandrinismus des Hebräerbriefs" und andere Themata heute an der Tagesordnung sind, hätte die Frage vielleicht mit bearbeitet werden sollen. Die abrupte Form, in der sich der Verf. für das Recht des mehrfachen Schriftsinnes einfach auf Thomas von Aquino beruft (S. 14ff.), ist bereits anderen Rezensenten aufgefallen.

Im allgemeinen haben wir es bei dieser Monographie mit einer sehr erfreulichen und verdienstlichen literarischen Erscheinung zu tun, die uns das Gebiet der altchristlichen Exegese auf alexandrinischem Boden wirklich im einzelnen besser aufhellt. Für Antiochien hat Kihn (1866) eine parallele Arbeit geliefert. Der Verf. verspricht, den Einfluss Philos und der Alexandriner noch weiter in die Geschichte der kirchlichen Exegese hinein zu verfolgen, zunächst bei Origenes. Wir sind ihm dankbar für diese gediegene erste Gabe und wünschen ihm eine erfolgreiche Fortsetzung der begonnenen Studien.

Breslau. **F. Kropatscheck.**

Rauschen, Gerhard (Dr. theol. et phil., a. o. Professor der Theologie an der Universität Bonn), **Eucharistie und Busssakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche.** Zweite, verbesserte und vermehrte Auflage. Freiburg i. Br. 1910, Herder (XI, 252 S. gr. 8). 4 Mk.

Die so bald nötig gewordene zweite Auflage des Buches Rauschens, der Uebersetzungen ins Italienische und Französische vorangingen, bekundet den Beifall, den es gefunden, aber auch wie stark das Bedürfnis katholischer Kreise war, in den betreffenden Fragen eine Orientierung zu empfangen. In bezug auf die Eucharistie hatten namentlich Batiffols und Wielands Ausführungen über ihre Bedeutung und über den Opferbegriff in der alten Kirche das Interesse angeregt, aber auch Beunruhigung hervorgerufen; jenen beiden tritt Rauschen entgegen, betont aber, mit seiner Schrift nur der Wahrheit dienen zu wollen. Die reale Gegenwart Christi in der Eucharistie findet er bezeugt bei Ignatius, Ad Smyrn. 7, 1; ebenso bei Justin und Irenäus. Tertullian bezeichne zwar Adv. Marc. IV, 40 durch den Ausdruck figura corporis mei das eucharistische Brot als Symbol — nicht als Erscheinungsform — seines Leibes, aber es sei ihm nicht blosses Symbol gewesen (richtig); ebenso lasse sich auch aus Cyprian ep. 63 nicht eine symbolisch-sakrifizielle Auffassung desselben erweisen. Selbst Augustin, obwohl zur symbolischen Erklärung der Eucharistie hinneigend, wolle doch dadurch die reale Gegenwart nicht ausschliessen, denn nach Harnacks richtiger Bemerkung habe man damals unter Symbol eine Sache verstanden, die irgendwie wirklich ist, was sie bedeutet (S. 24). Rauschen lehnt ab, dass die Lehre von der Transsubstantiation sich nur langsam entwickelt habe (gegen Batiffol); doch habe „eine klare Unterscheidung von Substanz und Akzidens in der Eucharistie" zuerst Radbertus gemacht (S. 26 f.); aber schon Cyrill von Jerusalem, Ambrosius und Chrysostomus hätten die Verwandlung der Elemente klar ausgesprochen (?). Mit Unrecht bestreitet Rauschen gegen Batiffol, dass Rupert von Deutz und früher Theodoret, Gelasius I und Pseudochrysostomus an Cäsarius eine Transsubstantiation verneinen, ja er entnimmt aus Irenäus, Adv. haer. I, 13, 2, nämlich aus seinem Berichte über die Färbung des Abendmahlweins durch den Gnostiker Markus, dass damals in der Kirche die Verwandlung der Elemente allgemein geglaubt wurde (S. 32)! Zwar die vornicänischen Väter sagten über das Wie der Gegenwart Christi nichts aus (auch einem Augustin sei diese Frage nicht aufgegangen, S. 41 f.), aber seit dem 4. Jahrhundert hätten die Väter die Verwandlung deutlich gelehrt, und zwar eine Transsubstantiation, nicht Transformation (S. 36); „hieraus können wir schliessen, dass auch schon früher die reale Gegenwart Christi im S i n n e d e r V e r w a n d l u n g verstanden worden ist" — eine Behauptung, die freilich durch das folgende „wenigstens steht dieser Annahme nichts im Wege" für den, der einen Probabilismus in der Wissenschaft nicht kennt, wieder zurückgenommen wird (S. 41). — Während § 3 eine Uebersicht über die neuere liberale Forschung, die Einsetzung des Abendmahls betreffend, bietet, behandeln §§ 4 und 5 das Wesen des Messopfers und den Messkanon. Im Anschluss an Franz Renz, der im Messopfer eine Vergegenwärtigung und ein Bild des Kreuzesopfers Christi erblickt (und zwar so, dass Konsekration und Geniessen diesen Opfertod darstellen), hat Franz Wieland in seiner Schrift „Mensa und Confessio" (1906), unter wesentlicher Zustimmung von Junk, und in „Der vorirenäische Opferbegriff" (1909) zu zeigen gesucht, dass das eucharistische Opfer in der Urkirche liturgisch als ein Gebet aufgefasst wurde, während seit dem Ende des 2. Jahrhunderts aus dem Danksagungsopfer ein Darbringungsopfer geworden sei. Weil Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers durch das Konsekrationsgebet sei das Messopfer liturgisch ein Gebet und nur bildlich eine Gabendarbringung von seiten des Menschen zu nennen. Dies letztere erkennt Rauschen an; aber er erklärt, dass Justin, Dial. 41 nicht die Gebete, sondern Brot und Kelch der Eucharistie als die Opfer der Christen bezeichne, dass Clemens Alex. Strom. VII, 6 die Konsekration ein Schlachten Christi nenne, dass überhaupt aller Wahrscheinlichkeit nach schon die apostolischen Väter und die Apologeten des 2. Jahrhunderts die Eucharistie als Darbringungsopfer verstanden hätten (S. 93). Die Auffassung vom Eucharistieopfer habe sich seit Anbeginn im wesentlichen nicht geändert, nur sei „in den verschiedenen Zeiten die eine oder andere Ausdrucksweise mehr bevorzugt" worden (S. 49 f.). Was die Gestaltung der Abendmahlsfeier anlangt, urteilt Rauschen mit P. Drews und v. d. Goltz, dass sie sich nicht sowohl an den Ritus des Passahmahles als vielmehr an den der jüdischen Sabbatmahlzeiten angeschlossen habe, ebenso dass wahrscheinlich etwa gegen 500 eine Umstellung der eucharistischen Gebete im römischen Messkanon erfolgt sei (S. 105. 111). Die Epiklese lasse sich in der Kirche nicht vor 300 nachweisen (S. 113). Für Justin und Irenäus sind danksagen und konsekrieren identisch (S. 122), ihre Epiklese ist nicht die spätere. Seit dem 7. Jahrhundert erblickt man im Abendlande die Konsekration mehr in den Einsetzungsworten, im Morgenlande mehr in der Epiklese; im Abendlande verschwand daher allmählich die letztere (S. 123 ff). Mit einer in dieser Auflage neu hinzugekommenen Untersuchung über die Häufigkeit und die Vorbedingungen des Abendmahlsempfangs in altchristlicher Zeit schliesst dieser Teil. — Die kirchliche Vergebung der Hauptsünden in den drei ersten Jahrhunderten anlangend, findet Rauschen, dass nichts dazu nötige, eine kirchliche Rekonziliation anzunehmen, wo im 2. Jahrhundert von Vergebung geredet wird (S. 156. 170 ff.). Jedenfalls sei in Afrika und Rom bis zur Decischen Verfolgung Idololatren

(wie den Mördern) die Wiederannahme versagt geblieben, auch dann ward sie ihnen zunächst erst auf dem Sterbebette zuteil (S. 161 ff. 173). Im Osten erklärt zwar Origenes Sünden der Unzucht und der Verleugnung für unvergebbar, aber nicht konsequent; man scheint hier milder gewesen zu sein. — Für öffentliche Hauptsünden wurde ein öffentliches Bekenntnis verlangt; für geheime Sünden konnte man, ausser in Spanien, ohne spezielles öffentliches Bekenntnis öffentlich Busse tun und musste bei Hauptsünden (deren Begriff aber kein fester war) dies tun (S. 183. 192). An die Friedensbriefe der Märtyrer war der Bischof nicht gebunden, aber er respektierte sie (S. 202). Seit dem 4. Jahrhundert wurde die Bussdisziplin gemildert und immer seltener. Infolge der Aufhebung des Busspriesteramtes in Konstantinopel 391 verschwand auch die Stationenordnung im ganzen Orient (S. 206; gegen Holl), doch nicht die öffentliche Busse überhaupt; sie wurde vielmehr eine freiwillige. Im Abendlande nahm die Busse immer mehr den Charakter der Strafe an (S. 209). Eine geheime Beichte vor den Priestern zum Zwecke der Bussauflegung und der Lossprechung von den Sünden hat es von Anfang an in der Kirche gegeben (S. 220); sie wurde aber nur bei Kapitalsünden gefordert, die der öffentlichen Busszucht unterlagen. So Rauschen gegen Batiffol; aber eine Verpflichtung zum Bekenntnis solcher Sünden lag in der Natur der Sache und wird weder von Batiffol noch von sonst jemand bestritten werden. Eine periodische Beichte und eine regelmässige Beichte vor der Kommunion gab es im christlichen Altertum nicht (S. 233 f.). Aber in ihrem Wesen geht die katholische Beichte, wie sie noch heute ist, auf die Anfänge des Christentums zurück, nur bildete sie den Anfang der Bussleistungen und waren die gebeichteten Sünden andere als später (S. 239). Die Absolutionsformel war bis ins 12. Jahrhundert ein Gebet, aber sakramentalen Charakters.

Rauschen verfährt selbständig und sorgfältig, wie das bei dem Verfasser der Jahrbücher unter Theodosius und der Patrologie nicht anders zu erwarten war; für richtig freilich vermag ich seine Ergebnisse zu einem grossen Teile nicht zu halten. Bei einer zweiten Auflage hätte eine Verarbeitung des Stoffes zu etwas künstlerischer Gestaltung, vor allem eine grössere Gleichmässigkeit, Durchsichtigkeit und Präzision der Fassung unschwer erreicht werden können und sollen. Das Mass des Abstandes von anderen Anschauungen wird nicht immer mit voller Deutlichkeit zur Anschauung gebracht. Mitunter scheint mir die Differenz grösser im Ausdruck als in der Sache zu sein. Im einzelnen möchte ich nur bemerken, dass eine Heranziehung von Methodius, De lepra bei der Erörterung der Bussdisziplin des 3. Jahrhunderts im Orient nicht unterbleiben durfte, so wenig ich es Rauschen verübeln kann, dass ihm mein Aufsatz darüber in den „Abhandlungen, Alex. v. Oettingen gewidmet“ (München 1898) entgangen ist. Eine Benutzung des Werkes von S. Smirnov, „Der geistliche Vater in der alten östlichen Kirche“ (Sergiev Posad 1906; russisch) war durch die Sprache ausgeschlossen. N. Bonwetsch.

Siedel, Gottlob (Lic. Dr. Pfarrer in Lausa bei Dresden), **Die Mystik Taulers nebst einer Erörterung über den Begriff der Mystik.** Leipzig 1911, Hinrichs (130 S. 8). 2. 40.

Der Verf. will nach der Einleitung S. 1—14 den schwierigen und bis jetzt noch nicht nach seiner Meinung genügend erklärten Begriff der Mystik wissenschaftlich feststellen und abgrenzen. Zu dem Zwecke untersucht er die Mystik Taulers, wie sie in dessen echten, auch von Denifle anerkannten Predigten der Leipziger Ausgabe von 1484, nach der neueren Ausgabe in Frankfurt 1826 vorliegt. Er verfährt dabei in dem ersten Teile seiner Untersuchung (S. 15—77: Der Lehrgrund der Mystik Taulers) dogmenhistorisch. Eine Reihe von Zitaten des seinem Orden angehörigen Thomas von Aquino bestimmen ihn, dessen Einfluss auf Tauler zur Feststellung des Begriffs Mystik zu untersuchen.

Unbefriedigt mit Denifles und Pregers Forschungen, will der Verf. sich auf die Mystik Taulers beschränken. Er findet Mystik überall, wo von „Gott in uns“ die Rede ist (S. 17). Die wissenschaftliche Grundlage hierüber hat vor allem Thomas für Tauler gegeben in seiner Erörterung der Lehre von der visio essentiae Dei, von der seligen Anschauung Gottes (Summa theol. I, 12). Sie ist nach Thomas wie nach Tauler der Höhepunkt diesseitiger Frömmigkeit, wobei er sich von Thomas unterscheidet, dass er sie schon im irdischen Leben als erreichbar und erstrebenswert verkündigt, so dass an diesem Punkte Scholastik und Mystik auseinandergehen (S. 22). Von hier aus beleuchtet der Verf. den aristotelischen Satz des Thomas: „Gleiches kann nur von Gleichem erkannt werden“ in seiner Anwendung auf die Gotteserkenntnis, indem er reichliche Belege Taulers den scholastischen Ausführungen des Thomas gegenüberstellt. Er zeigt das Gemeinsame, aber auch hier wieder gewisse Unterschiede, welch letztere doch nicht so weit gehen wie bei Eckart, wo sie ins Pantheistische auslaufen.

Nachdem der Verf. die theologischen (Trinität und Liebe Gottes), und die psychologischen (Fünklein der Seele) und die christologischen Grundlagen erörtert hat, stellt er als letztes Ziel Taulers das Gottschauen ohne Mittel hin.

Der zweite Teil behandelt die Mystik Taulers in der Praxis (S. 82—123), und zwar die drei Fragen: Wie kommt der Mystiker zum Durchbruch? Wie ist sein persönlicher Seelenzustand im Durchbruch? Was gewinnt er mit dem Durchbruch? Bei der ersten Frage sind es bei den Welt- wie bei den Klosterleuten schliesslich doch Hindernisse geistlicher Art; alle gottesdienstlichen Handlungen: gute Werke, das Gebet, der Sakramentsempfang dürfen nie um des Lohnes willen geschehen. Ueberall zeige sich Tauler als gehorsamer Sohn seiner Kirche, wenn er auch wie die Gottesfreunde vielen Anstoss gab. Die Kirche ist stark genug, diese Abweichungen zu tragen, sobald sie nur nicht vom Baume pantheistischer Erkenntnis essen wollten (S. 120). Taulers Kritik an den Zuständen der Kirche ist nie reformatorisch gerichtet.

Nach diesen dogmengeschichtlichen Vorbereitungen kommt er zum Schlusse zur wissenschaftlichen Feststellung über das Wesen der Mystik. Nach Ablehnung gegnerischer Auffassungen nimmt er dann den richtigen Standpunkt in einer Vergleichung der mystischen Erscheinungen in der vor- wie nachchristlichen Zeit. Mit zahlreichen Belegen aus Tholucks „Blütensammlung aus der morgenländischen Mystik“ der islamischen Sufisten vergleicht er unter Deussens Führung („Die Philosophie der Upanischads“) die klassisch-indische Mystik und damit die neuere Auffassung von du Prel in seiner Schrift „Die Philosophie der Mystik“, vom Standpunkte Kants. Verf. kommt dabei zu dem Resultat (S. 128), dass die Mystik überall dieselbe sei nur mit verschiedener philosophischer Verbrämung. Die Mystik ist sehr wandlungsfähig, sie ist an sich keine Philosophie. Der einzig richtige Begriff ist dem Verf. dem-

nach das Aufleben eines anderen Subjektes im Menschen, christlich gefasst ist sie bei Tauler der durch bestimmte Disziplin erreicht geglaubte Eintritt des göttlichen Subjektes ins menschliche Subjekt, ein Hineingezogenwerden des Menschen in das innertrinitarische Leben Gottes.

Mit umfassender Kenntnis der mystischen Erscheinungen und der darauf bezüglichen Literatur hat der Verf. scharfsinnig an einem historisch gegebenen Beispiel das Wesen der Mystik, wie uns scheint, zutreffend aufgeklärt.

Wir wünschen, dass der Verf. seine Studien fortsetzt und uns noch manche Proben derselben darbietet; namentlich dürfte er in der Lage sein, Luthers Stellung zur Mystik, besonders Denifle und anderen Darstellungen gegenüber, aufs neue wissenschaftlich zu untersuchen.

S. 91 ist der sinnentstellende Druckfehler „Werte“ statt „Worte“.

Noch machen wir aufmerksam auf die Darstellung Taulers bei Böhringer: „Die Kirche Christi und ihre Zeugen“, und auf R. Langenberg: „Quellen und Forschungen zur Geschichte der deutschen Mystik“, Bonn 1902 und verweisen auf das von uns Nr. 7 S. 155 angezeigte beachtenswerte Werk von Poulain, ein Handbuch der Mystik „Die Fülle der Gnaden“.

Rostock. L. Schulze.

Thieme, Prof. D. Karl, Von der Gottheit Christi. Gegen den religiösen Rückschritt in Grützmachers Dreieinigkeitslehre. Ein theologisches Bedenken. Giessen 1911, A. Töpelmann (77 S. gr. 8). 1. 60.

Die Arbeit Thiemes, auf welche in der Anzeige der trinitarischen Abhandlung Grützmachers (s. vor. Nr.) bereits verwiesen wurde, zerlegt sich in zwei Hauptteile. Der eine bildet eine direkte, nicht zum wenigsten auch dialektisch-religiöse Kritik der Trinitätslehre Grützmachers, der andere bietet, von der richtigen Erwägung ausgehend, dass der entscheidende Ansatz der Trinitätslehre überhaupt die Auffassung Christi ist, die eigenartige Christologie des Verf.s, an der in der Tat, wenn sie die Wahrheit träfe, ein trinitarischer Gottesglaube in die Brüche gehen würde.

Ueberraschenderweise findet J. Böhmer (a. a. O.; s. vor. Nr.), dass Thiemes Kritik an den trinitarischen Aufstellungen Grützmachers materiell recht scharf, formell aber sehr zart sei. Es fällt schwer, diese Zartheit zu entdecken. Das Materielle und Formelle dieser Kritik halten sich in bezug auf den beiderseitigen Kraftverbrauch doch wohl die Wage. Man wird ein gewisses Unbehagen nicht los, wenn man den dogmengeschichtlichen und dialektischen Fehdegängen Thiemes folgt, die an die Uebungen des Turniers erinnern, ein Eindruck, der durch die gelegentliche emphatische Zitation des Symbolum Quicunque gegen Grützmacher nicht verringert wird.

Mit dieser formellen Beanstandung soll nun nicht gesagt sein, dass Thieme nicht bestimmte, schwache Punkte an der Trinitätslehre Grützmachers mit materiellem Rechte bestreitet. Die Anzeige seines Buches wies ja bereits auf besonders wichtige unter ihnen hin, auf die zu starke gegenseitige Absonderung der heilsgeschichtlichen Tätigkeitsweisen der drei zu Gott gehörigen Hypostasen, auf die Schwierigkeit in der Handhabung des Personbegriffs für sie und das einheitliche Gotteswesen, u. a. Im einzelnen ist es für die Zwecke dieser Besprechung unangängig, dem Kreuzverhör, welchem Thieme den Entwurf Grützmachers unterwirft, zu folgen. Wir werden dabei auf ein Feld stark begrifflicher Deduktionen geführt, deren Distanz

von den Interessen des persönlich-christlichen Glaubens unter Umständen sehr gross ist, und wir empfinden mit besonderem Nachdruck, wie wichtig es ist, dass wir heute, so gewiss der christliche Glaube der trinitarische ist, doch vor hyperentwickelten Diskussionen über die trinitarische Frage geschützt bleiben. Dieses begriffliche Spiel liegt uns nicht mehr.

Ungleich bedeutungsvoller ist der zweite Abschnitt der Thiemeschen Streitschrift, in welcher der Polemiker hinter dem positiv aufbauenden Systematiker zurücktritt. Wenn es wahr ist, dass prinzipiell an der Stellung zur Christusfrage der trinitarische Glaube erwächst oder zusammensinkt, dann ist es die Beantwortung dieser Frage, worauf es Grützmacher gegenüber letztlich ankommt. So zeichnet denn Thieme in grossen Zügen sein eigenes Christusbild. Niemand kann ihm den originalen Charakter absprechen. Niemand kann verkennen, dass seine Ausführung von dem Bestreben getragen ist, die Fühlung mit den offenbarungsgeschichtlichen Tatbeständen zu wahren. Auch das ist sicher, dass Thieme auf Probleme an der geschichtlichen Jesuserscheinung den Finger legt, für welche die ältere, sog. kirchliche Christologie nicht das genügend entwickelte Organ besass. Aber unzureichend ist das Ergebnis der Christusbetrachtung Thiemes doch, und der von ihm aus unternommene Vorstoss gegen die trinitarische Auffassung des Christentums und damit gegen Grützmacher erweist sich als verfehlt.

Thieme lehnt die Gottheit Jesu ab. Wie er wiederholt betont, ist es für ihn neben dem, was er die Demut Jesu nennt, der Umstand, dass Jesus den Gebetsumgang mit Gott, seinem Vater, pflegt, der ihm die Annahme der wesensmässigen Gottzugehörigkeit Jesu unmöglich macht. Der Lebensbestand des Herrn hält sich also für Thieme grundsätzlich im Rahmen des Menschlichen. Aber diesen Menschen Jesus, der somit jede Form trinitarischen Gottesglaubens unmöglich macht, ist Thieme nun bemüht, in eine möglichst intensive Verbindung mit Gott zu rücken und dadurch über jedes sonstige Niveau des geschichtlich Menschlichen hinauszuheben. Die beiden charakteristischen Gesichtspunkte, an denen dieser Versuch orientiert ist, sind einmal der des „Stellvertretertums“ Jesu Gott gegenüber, sodann der einer begrenzt bemessenen, pneumatisch bedingten Teilhaberschaft Jesu an dem Weltregimente Gottes. Zum Stellvertreter Gottes macht ihn seine auf einer bestimmten göttlichen Vorbereitung und Zubereitung beruhende Liebes- und Lebensgemeinschaft mit Gott. Sie bewirkt es, dass Jesus als Repräsentant Gottes von einzigartiger, und zwar dauernd einzigartiger oder unüberbietbarer Beschaffenheit in der Geschichte steht. Sie bewirkt es auch, dass es einen Glauben an Jesus gibt. Nur betrifft dieser Glaube nicht ihn persönlich, ihn für sich selbst; er betrifft vielmehr den Gott, dessen einzigartig-menschlicher Repräsentant er ist. Man glaubt, streng genommen, nicht an Jesus Christus, aber man kann, wie der von Thieme in die theologische Begriffssprache eingeführte Ausdruck besagt, auch nicht „an ihm vorbeiglauben“. Zu gleicher Zeit gibt es nun aber in der Geschichte Jesu und erst recht in seiner Erhöhung ein Durchwaltetsein Jesu von göttlichen Geisteskräften, welches ihm einen durch Gottes väterlichen Willen bemessenen Anteil an der Weltherrschaft Gottes (vgl. z. B. die Heilungstaten Jesu) verschafft. Alles in allem: er ist ein besonderes, einzigartiges Organ göttlicher, wirksamer Selbsterschliessung. Wendet sich unser Gebet an ihn, treiben wir Chrisuskult, dann ist er seinem „Sinne nach Anbetung Gottes in dem uns vertrauten Träger seiner wesent-

lichen Offenbarung". Indem Thieme sich diese Formulierung Kirns zu eigen macht, bemerkt er, dass er das „wesentlichen" dahin verstehen will, „dass nicht in Jesu eigenem Wesen, sondern nur durch es hindurch Gottes Wesen offenbar ward". Es ist sehr zweifelhaft, ob Kirn dieser Ausdeutung seiner Wendung zustimmen würde. Im Sinne Thiemes ist sie nur konsequent.

Niemand kann die Absicht Thiemes verkennen, eine einzigartig-dauernde Stellung Jesu Christi im christlichen Glaubensleben zu begründen. Aber dass unser Glaube, der sich durch Christus selbst, durch ihn persönlich aus Schuld und Gericht heraus mit Gott versöhnt oder erlöst weiss, an einem anderen Christus als diesem menschlich-sündlosen Organ göttlicher Selbstbezeugung hängt, das ist ebenso sicher. Vor allem aber kommt es in der Auseinandersetzung mit Thieme darauf an, dass er ganz evidenterweise dem Tatbestande des geschichtlichen Lebens Jesu in bestimmten Beziehungen Gewalt antun muss, um seine Christologie durchführen zu können. Man beachte dafür nur folgenden Passus. Thieme beobachtet das Faktum, dass Jesus über alle Dinge geliebt sein wollte. Er fährt fort: Daraus „schliessen manche, dass er an seine wahrhaftige Wesenseinheit mit Gott geglaubt habe. Aber Jesus forderte jene Liebe doch nur insofern für sich, als er sagen konnte, wer mich über alles liebt, der liebt nicht mich über alles, sondern durch mich hindurch den, der mich gesandt hat, den, den ich vertrete. Er forderte jene Liebe nur deshalb für sich, weil jetzt die Zeit gekommen, dass man ihn über alles lieben müsse, wenn man Gott noch weiter lieben wolle". Aber man frage sich: konnte Jesus wirklich, wenn er nur der kreatürliche Ansatz- und Durchgangspunkt zu einer auf den lebendigen Gott gerichteten Liebe sein wollte, für sich eine Liebe über alle Dinge beanspruchen? Ist das nicht unbefugte, überstiegene Inanspruchnahme einer Gott gebührenden religiösen Haltung? Und was gibt das für ein sonderbares Quid pro quo, Jesus über alles lieben zu sollen, damit man nicht wirklich ihn so liebe, sondern Gott, der als ein durchdringend anderer, eben als Gott, über ihm steht? Derartige Ausdeutungen kann man nicht akzeptieren. Ebensowenig etwa den merkwürdigen Versuch, den königlichen Anspruch Jesu auf die entscheidende Rolle bei der endgültigen Aufrichtung des Gottesreiches, auf die Rolle des Weltrichters, dahin abzuschwächen: „Gott wird den, durch den hindurch er gegenwärtig wirkt, nicht unbenutzt lassen bei der Aufrichtung des Gottesreiches, sondern er wird sich dann seiner noch ganz anders bedienen, nämlich als seines Stellvertreters im Herrschen und Richten". Wie nimmt sich dies „nicht unbenutzt lassen" gegenüber dem königlichen Selbstbewusstsein Jesu aus! Die Verbindung Jesu mit Gott ist eben eine andere als diese kreatürlich-stellvertretungsmässige, und ich sehe nicht ein, wie man, in die tieferen Beziehungen der geschichtlichen Jesuswirklichkeit eindringend, dem entgehen will, dass Jesus, was Thieme nicht gelten lässt, in bezug auf den Besitz majestätischer, heiliger Liebe uns gegenüber auf die Seite Gottes tritt.

Aber freilich, darin liegt eine der ernsthaftesten Aufgaben für die weitere Ausgestaltung der Christologie, dass man die konkreten Züge des Göttlichen, welche an Christus hervortreten, mit einer Tatsache wie der von Thieme nachdrücklich betonten, dass Jesus Beter war, in Ausgleich bringt. Und hier ist es der Umstand, dass das Gottheitliche an Jesus sich strikt und streng im Rahmen der Sohnschaft Gottes hält, der uns weiterbringt. Zweifellos liegen hier Gesichtspunkte, die von der „kirchlichen", d. h. bekenntnismässigen Christologie nicht gebührend gewürdigt sind. Wären sie es, man würde dem modernen Ansturm gegen das Bekenntnis zur Gottheit Christi gewappneter gegenübergestanden haben. Jesus Christus hat nur so Anteil an dem Wesen Gottes, dass er diesen Anteil mit allem, was er an Seelen-, speziell an Willensinhalt einschliesst, immer von Gott empfängt. Seine rettenden, helfenden Ziele, seine dazugehörigen Kräfte kommen ihm von Gott. Darin, in dieser lebendigen Verbindung des Empfangens und Nehmens göttlichen Lebens von Gott her, ist er der Sohn und Gott sein Vater. Deshalb betet er um den Empfang etwa der Wundervollmacht und -macht zu Gott. Deshalb ist er gehalten, mit allem seinem gottheitlichen Besitz nicht sich, sondern Gott zu leben oder Gott zu dienen. Wir müssen völlig aus der Vorstellung heraus, als sei die Gottheit Jesu etwas in ihm persönlich Ruhendes, das ihn sozusagen für sich an die Seite Gottes stellt. Gottheit Jesu bildet eine einzigartige Lebensverbindung Jesu mit Gott, in der er der immer Empfangende, durch Gott Begabte, deshalb zu Gott Emporblickende und Gott Dienende ist. Das Bild Jesu wird durch diese Auffassung nicht nur inhaltlich viel bewegter, reicher, es wird vor allem schriftgemässer. Und es führt auf eine trinitarische Gottesvorstellung, welche die einheitliche Lebensbewegung in dem dreifaltigen Gott reiner, voller hervortreten lässt. Man muss es Thieme lassen, dass er durch seine Jesusauffassung zu dieser Gestaltung der Trinitätslehre einen, allerdings unbeabsichtigten, Anstoss gibt. Aber haltbar ist seine Auffassung selbst weder aus historischen noch aus religiösen Gründen.

Kiel. **Erich Schaeder.**

Kreyher, Johannes, Zur Philosophie der Offenbarung. Gesammelte Betrachtungen. Gütersloh 1910, C. Bertelsmann (238 S. gr. 8). 3. 60.

Am 28. Dezember vorigen Jahres ist der Verf. nach einem reichen und vielseitigen praktischen und schriftstellerischen Wirken im 67. Jahre seines Lebens heimgegangen. Es liegt also hier noch eine letzte Gabe von ihm vor, eine Sammlung von Aufsätzen, die es allerdings auch wert sind, noch einmal der Welt dargeboten und bedacht zu werden. Man sieht es dem Buche auf jeder Seite an, welch vielseitiges gediegenes Wissen, welch ernstes und gründliches Nachdenken hinter den Ausführungen steht. In welchem Sinne aber wird hier die Offenbarung einer philosophischen Beurteilung unterzogen? Wie die uns umgebende Sinnenwelt durch die in ihr uns entgegentretenden Unbegreiflichkeiten und Widersprüche fort und fort unser Nachdenken herausfordert, ebenso ergeht es uns bei der Offenbarung. Nicht dass dadurch die Sache in Frage gestellt würde — ebensowenig wie dort —, aber wir sind genötigt, unsere Auffassung der Sache zu vertiefen, unsere Begriffe davon zu berichtigen. So wird hier von den Grundfragen unseres Glaubens, von der sichtbaren und der unsichtbaren Welt, von Gott und der Natur, von Gott als dem absoluten Geist, von Gottes Wissen, Können und Wollen u. a. gehandelt, alles in dem Bestreben, die darin liegenden Denkschwierigkeiten zurechtzulegen, wobei ebenso die Ergebnisse des modernen naturwissenschaftlichen Denkens wie die Gedanken philosophischer Gewährsmänner, namentlich Kants und Schellings, verwertet werden. Die Grundanschauung, die die einzelnen Betrachtungen zusammenhält, ist ein entschiedener Idealismus (z. B. S. 56. 77. 107), für den es aber

zugleich eine Welt gibt, die neben Gott ein eigenes und eigenartiges Leben führt, das er in seinem Bestand und Recht anerkennt, worüber er gleichsam nur ein beobachtendes Auge hat, um da einzugreifen, wo es ihm nötig erscheint. Der Verf. kommt hierbei nicht immer zu streng formulierten Lehrsätzen; es ist, als ob manches nur heuristisch gemeint wäre; jedenfalls wird man sich bei seinen Aufstellungen nicht immer beruhigen können; es ist aber alles so anregend und fesselnd geschrieben, dass man dem Verf., wenn auch unter manchem Vorbehalt, nur gern folgt. Im Hintergrunde aller Ausführungen steht die Notwendigkeit der Offenbarung; darauf leiten sie von allen Seiten hin, und es geschieht dies im Sinne Schellings, wenn er von einer Philosophie redet, „die zwar jenen göttlichen Willen, der sich in der Offenbarung ausgeführt hat, aus reiner Vernunft zu erkennen sich bescheidet, aber für möglich achtet, eben diesen Willen, nachdem er erklärt und offenbar ist, teils begreiflich, teils in den wesentlichen Teilen seiner Ausführung verständlich zu machen, soweit er auch über menschliches Verstehen hinausgehen mag". Wer wollte einer ebenso tief gefassten wie sich demütig bescheidenden Philosophie nicht ihr volles Recht einräumen? Schon ist der Verf. in jene Welt eingegangen, für die er ein tieferes Verständnis erschliessen will. So mutet sein Wort fast wie eine Stimme aus dem Jenseits an. Möchte es vielseitige und nachhaltige Beachtung finden!

Bockwa. P. Winter.

Lehmann, Lic. th. Hugo, **Gegenwartsglaube.** Predigten. Göttingen 1910, Vandenhoeck & Ruprecht (89 S. 8). 1. 20.

„Gegenwartsglaube" betiteln sich diese Predigten. Aber soll dieser Glaube ein anderer sein, als ihn die Schrift uns verkündigt, ein anderer, als der in Christo den einen Grund sieht, ausser dem kein anderer gelegt werden kann? Hier scheint es so. Denn Auslegung des Schriftwortes sind sie nicht, sie knüpfen ihre oft ganz andersartigen Gedanken nur an dasselbe an. Und von dem Einen, was not ist, von Busse, Glaube, Heiligung, Seligwerden handeln sie am wenigsten, dafür um so mehr von der Religion eines allgemeinen Menschheitsglaubens, eines frohen Wagemutes, einer geschickten Lebensführung und etwa eines höheren Geisteslebens. Dass darüber die Tatsachen und Lehren der Schrift entweder abgelehnt oder willkürlich umgedeutet werden, darf nicht weiter wundernehmen, und ebensowenig, dass, wenn doch einmal ein tieferer Gedanke angeschlagen wird, dies so vorübergehend und in so unbestimmten schwebenden Ausdrücken geschieht, dass man mitunter kaum weiss, was gemeint ist. Dafür wird das wirtschaftliche und geschäftliche Leben der Gegenwart möglichst ausgiebig herangezogen. Die Predigten sollen ja „einer volkswirtschaftlich aufbauenden Religion" dienen, neben welcher der alte christliche Heilsglaube nur als beschränkter Konfessionalismus gelten kann. Nun, das ist bekanntlich alles schon dagewesen, auch dass man wie hier eine christliche Gemeinde nur als Glied eines Staatskörpers zu beurteilen weiss. Dieser „Gegenwartsglaube" ist eben auf dem besten Wege, in den alten Rationalismus mit seiner seichten Nützlichkeitsmoral zurückzufallen. Da aber muss es doch heissen: vestigia terrent.

Bockwa. P. Lic. Winter.

Meyer, Wilhelm (Pastor in Spielberg), **Kampfesmühe — Siegesfreude.** 18 Predigten, zumeist über Texte der Eisenacher Perikopen. Leipzig 1911, A. Deichert (129 S.).

Die Predigtspezies, die heute die meiste, wenigstens die am meisten beachtete literarische Pflege findet, ist einmal die für das moderne gebildete Grossstadtpublikum, dann die jetzt ausgiebig verhandelte Dorfpredigt. Die vorliegende Sammlung gehört zu keiner von diesen beiden Arten, obwohl sie dem Lande entstammt und dies auch öfters erkennen lässt, sie hat mehr einen allgemeinen Typus. Das ist durchaus kein Schade; es wäre nicht gut, wenn die Weiterentwickelung des Predigtwesens nur in Form des Spezialistentums sich vollzöge. Einen modernen Zug verleugnet doch auch diese Sammlung nicht, sowohl in den Thematen wie in der bunten Art der Einkleidung und dem frischen Hineingreifen in die konkrete Wirklichkeit. Freilich sind dabei erhebliche Mängel nicht zu verkennen, die es zweifelhaft machen, ob der Verf. gut daran tat, dem in dem Vorwort erwähnten Freundesrat jetzt schon zu folgen. Es fehlt ihm nicht an rhetorischem Schwung und an Sprachgewandtheit, doch ist der Stil durchgängig zu wortreich und blühend, gelegentlich die Bilder und Beziehungen allzusehr häufend, die Gedankenführung ist nicht immer durchsichtig und fortschreitend, und besonders das Verhältnis von Text und Thema lässt viel zu wünschen übrig. Der Text wird ja verwandt, aber wie künstlich und fernliegend ist oft die Art der „Aufmachung" (man verzeihe das hässliche, aber charakteristische Wort). Wie kann auf Grund des Gleichnisses von den zwei ungleichen Brüdern das Thema „vom Fliegen" abgehandelt werden? Oder wie passt Mark. 10, 45: „Des Menschen Sohn ist nicht kommen . . ." als Text für eine Hagelfeier mit der Ueberschrift „Katastrophen" und Behandlung der Theodizee? Verbinden lässt sich ja schliesslich alles, dergleichen ist aber nicht Kunst, sondern Künstelei. Ausserdem zeigt sich der Verf., trotzdem er moderne Illustrationsstoffe gelegentlich geradezu urgiert, doch stark im Banne der homiletischen viae tritae und lässt noch allzusehr die überlieferte homiletische Sprache statt des Gedankens für sich arbeiten.

Loccum. Peters.

Neueste theologische Literatur.

Unter Mitwirkung der Redaktion
zusammengestellt von Oberbibliothekar Dr. Runge in Göttingen.

Enzyklopädien. **Encyclopaedia** of Religion and Ethics. Edit. by James Hastings, and John A. Selbie, and others. Vol. 3. Burial—Confessions. London, T. & T. Clark (918 p. 8). 28 s.

Bibliographie. **Theologie,** Die, der Gegenwart. Hrsg. v. D. R. H. Grützmacher, Dr. G. Grützmacher, D. Hunzinger, D. Kühl, D. Sellin, Proff., Dir. Lic. Dunkmann. V. Jahrg. (4 Hefte.) 1. Heft: Dunkmann, Dir. Lic., Praktische Theologie. Grützmacher, Prof. D. Dr. R. H., Systematische Theologie. Leipzig, A. Deichert Nachf. (89 S. 8). 1.50.

Biographien. **Kähler,** Prof. M., u. Miss.-Insp. Joh. **Warneck,** DD., D. Gustav Warneck 1834—1910. Blätter der Erinnerg. Berlin, M. Warneck (86 S. 8 m. 12 Vollbildern). 1 ℳ

Sammelwerke. **Freiprotestant,** Der. Deutsch-unitar. Blätter. Hrsg.: Pred. Walbaum. 1. Jahrg. 1911. 4 Nrn. Alzey, Verlag des Freiprotestant (Nr. 1. 12 S. gr. 8). (Nur direkt.) 80 ₰.

Bibel-Ausgaben u. -Uebersetzungen. **Herschel,** Sir W. J., A Gospel Monogram. Consisting of the Entire Texts, R. V., of the Four Gospels in a Parallel Harmony, together with a Continuous Monogram combining them exhaustively. S.P.C.K. (550 p. 8). 5 s. — **Hoare,** H. W., Our English Bible; the Story of its Origin and Growth. Popular Edition. London, J. Murray (368 p. 8). 1 s. — **Moulton,** W. F., The history of the English Bible. 5. ed., revised and enlarged by his sons. London, C. H. Kelly (324 p. 8). 3 s. — **Records** of the English Bible. The Documents relating to the Translation and Publication of the Bible in English, 1525—1611. Edited with an Introduction, by Alfred W. Pollard. London, Frowde (XII, 387 p. 8). 5 s. — **Testament,** New, Coptic Version of the, in the Southern Dialect, otherwise called Sahidic and Thebaic, with critical Apparatus, with literal English Translation Register of Fragments and Estimate of the Version. 3 vols. H. Frowde, Clarendon Press (8). 84 s.

Biblische Einleitungswissenschaft. **Kennett,** Rev. R. H., The composition of the Book of Isaiah in the light of history and archaeology. London, British Academy (8). 3 s. — **Pope,** H., The Date of the Composition of Deuteronomy. London, K. Paul (8). 4 s. 6 d.

Exegese u. Kommentare. **Handbuch** zum Neuen Testament. Hrsg. v. Hans Lietzmann. 19. Lfg. (III. Bd. 2. Tl.) Briefe, Die, des Apostels Paulus. II. Dibelius, Priv.-Doz. Lic. Dr. Mart., An die Thessalonicher I II. An die Philipper. Erklärt. Tübingen, J. C. B. Mohr (64 S. Lex.-8). 1.20. — **Hebrews** and the General Epistles. (The Westminster New Testament.) With Introduction and Notes by Rev. A. F. Mitchell. London, Melrose (VIII, 324 p. 12). 2 s.

Biblische Geschichte. **Jeremias,** Pfr. Priv.-Doz. Lic. Dr. Alfr., Hat Jesus gelebt? Prolegomena zu e. religionswissenschaftl. Untersuchg. des Christusproblems. Mit 2 Beilagen: 1. Der Auferstehungsmythos der vorchristl. Religionen. 2. Leitsätze zum Christusproblem. Leipzig, A. Deichert Nachf. (64 S. 8). 1 ℳ — **Jesus.** 6 allgemeinverständl. religiös-wissenschaftl. Vorträge v. Prof. Dr. A. S. Fauth, Stadtpfr. K. Hoss, Licc., Stadtpfr. E. Günther, Hofpred. Dr. K. Hofmann, Stadtpfr. Lic. A. Esenwein, Prof. D. Th. Haering. Heilbronn, E. Salzer (IV, 196 S. 8). 2 ℳ — **Rossington,** Herbert J., Did Jesus Really Live? A Reply to "The Christ Myth." London, P. Green (84 p. 12). 1 s.

Biblische Theologie. **Emmet,** Cyril W., The Eschatological Question in the Gospels, and Other Studies in Recent New Testament Criticism. London, T. & T. Clark (254 p. 8). 6 s. — **Sheldon,** H. C., New Testament Theology. London, Macmillan (8). 6 s. 6 d.

Biblische Hilfswissenschaften. **Kiepert's,** H., neue Wandkarte v. Palaestina in 8 Blättern. 1 : 200 000. Neue Aufl. Berichtigt v. Rich. Kiepert. Je ca. 48,5×64,5 cm. Farbdr. Berlin, D. Reimer. 8 ℳ

Patristik. **Clement** of Alexandria. Selections by Rufus M. Jones. (Religion of Life Series.) London, Headley (86 p. 12). 1 s. 6 d. — **Corpus** scriptorum ecclesiasticorum latinorum, editum consilio et impensis academiae litterarum caesareae Vindobonensis. Vol. 57. Pars IV. Augustini, S. Aureli, operum sectio II. S. A. A. Hipponiensis episcopi, epistulae. Recensuit et commentario critico instruxit Al. Goldbacher. Pars IV. Ep CLXXXV—CCLXX. Wien, F. Tempsky; Leipzig, G. Freytag (656 S. gr. 8). 21 ℳ

Reformationsgeschichte. **Kipp,** Pfr. Friedr., Silvester v. Schaumberg der Freund Luthers. Ein Lebensbild aus der Reformationszeit. (Quellen u. Darstellungen aus der Geschichte des Reformationsjahrhunderts. Hrsg. v. Pfr. Dr. Geo. Berbig. 17. Bd.) Leipzig, M. Heinsius Nachf. (VIII, 271 S. 8 m. 4 Taf.). 9 ℳ — **Kessler's,** Johs., Sabbata. St. Galler Reformationschronik 1523—1539. Bearb. v. Dr. Traug. Schiess. [Aus: „Schriften d. Ver. f. Reformationsgesch."] Leipzig, R. Haupt (113 S. gr. 8). 2 ℳ — **Meissinger,** Lic. Karl Aug., Luthers Exegese in der Frühzeit. Leipzig, M. Heinsius Nachf. (VII, 86 S. 8). 2.75. — **Melanchthoniana,** Supplementa. Werke Philipp Melanchthons, die im Corpus reformatorum vermisst werden. Hrsg. v. der Melanchthon-Kommission des Vereins f. Reformationsgeschichte. Abt. II. Philolog. Schriften, hrsg. v. Dr. Hanns Zwicker. Tl. 1. Leipzig, R. Haupt (XXXII, 190 S. Lex.-8). Subskr.-Pr. 9 ℳ — **Müller,** Prof. D. Dr. Nikol., Die Wittenberger Bewegung 1521 u. 1522. Die Vorgänge in u. um Wittenberg während Luthers Wartburgaufenthalt. Briefe, Akten u. dgl. u. Personalien. 2. Aufl. Leipzig, M. Heinsius Nachf. (IV, 423 S. gr. 8). 6 ℳ — **Schriften** des Vereins f. Reformationsgeschichte. 28. Jahrg. Nr. 101/2: Winter, Pfr. Lic. Frdr. Jul., Johann Arndt, der Verfasser des „Wahren Christentums". Ein christl. Lebensbild. Nr. 103 u. 104. Kessler, Johs., Sabbata. St. Galler Reformationschronik 1523—1539. Bearb. v. Traug. Schiess. Meyer v. Knonau, Gerold, Die evangelischen Kantone u. die Waldenser in den J. 1663 u. 1664. Leipzig, R. Haupt (IV, 116 S.; III, 178 S. gr. 8). 4.80.

Kirchengeschichte einzelner Länder. **Fall,** Der, Jatho u. unsere kirchliche Lage. (Hrsg. v. Pfr. Gauger.) 2. Aufl. (14.—25. Taus.) Elberfeld, Buchh. der ev. Gesellschaft f. Deutschland (40 S. gr. 8). 30 ₰. — **Kirchlich-positiv.** Flugschriften zum Verständnis u. zur Förderg. kirchl. Arbeit in der Gegenwart. 16. Schuster, Sup. H., Die religiöse Fortbildung der schulentlassenen Jugend. Vortrag. 17. Borchert, Pfr. Kreisschulinsp., Das Recht der Kirche an der Schule. 18. Wendlandt, Hofpred., Die Bedeutung des hl. Abendmahls f. die Gemeinde nach dem Willen des Herrn. Vortrag. 19. Schepky, Past., Bedenken u. Wünsche zur Verfassung der preussischen Landeskirche. Referat. Berlin, Verlag der positiven Union (11 S.; 11 S.; 13 S.; 16 S. 8). 40 ₰. — **Meyer von Knonau,** Gerold, Die evangelischen Kantone u. die Waldenser in den J. 1663 u. 1664. [Aus: „Schriften d. Ver. f. Reformationsgesch."] Leipzig, R. Haupt (66 S. gr. 8). 1 ℳ

Papsttum. **Erlass,** Der päpstliche, üb. das Alter der Erstkommunikanten. [Aus: „Gatterer, Mich., Die Erstkommunion d. Kinder".] Brixen, Buchh. der Verlagsanstalt Tyrolia (16 S. kl. 8). 10 ₰.

Orden u. Heilige. **Stoeckius,** Dr. Herm., Forschungen zur Lebensordnung der Gesellschaft Jesu im 16. Jahrh. 2. Stück: Das gesellschaftl. Leben im Ordenshause. München, C. H. Beck (X, 198 S. Lex.-8). 5 ℳ

Symbolik. **Taylor,** R. O. P., The Athanasian Creed in the Twentieth Century. London, T. & T. Clark (178 p. 8). 4 ℳ

Dogmatik. **Macfadyen,** Dugald, Truth in religion. Studies in the nature of christian certainty. London, Macmillan (318 p. 8). 4 s. 6 d. — **Wagner,** Sem.-Subdir. D. Anton., Doctrina de gratia sufficiente. Graecii. Graz, U. Moser (X, 484 S. gr. 8). 8.50. — **Ziesché,** Priv.-Doz. Dr., Die Sakramentenlehre des Wilhelm v. Auvergne. [Aus: „Weidenauer Studien".] Wien. (Breslau, Müller & Seiffert) (80 S. gr. 8). 2 ℳ

Apologetik u. Polemik. **Mauro,** Philipp, Vernunft u. Offenbarung. Aus dem Engl. Gotha, P. Ott (95 S. kl. 8). 1 ℳ

Homiletik. **Riemann,** Oberpfr. D. Dr. Otto, Die Bergrede unseres Herrn Jesu Christi Ev. Matth. Kap. 5—7, in 27 Predigten f. die Gemeinde der Gegenwart ausgelegt. Berlin, Schriftenvertriebsanstalt (V, 258 S. gr. 8). Geb. 2.50. — **Rocholl,** †Kirchenr. D. R., Predigten, auf Wunsch veröffentlicht durch Past. B. Schubert. Elberfeld, Lutherischer Bücherverein (130 S. gr. 8). Geb. 2.50. — **Scholz,** D. Herm., 25 Jahre an St. Marien in Berlin. I. Ausgewählte Predigten. Berlin, G. Nauck (IV, 292 S. gr. 8). 4 ℳ

Liturgik. **Frere,** W. H., Some Principles of Liturgical Reform. A Contribution Towards the Revision of the Book of Common Prayer. London, J. Murray (220 p. 8). 5 s. — **Kyriale** seu ordinarium missae. Die steh. Messgesänge des Graduale romanum nach der vatikan. Ausg. m. deutscher Uebersetzg. der Rubriken u. Texte. Regensburg, F. Pustet (III, 151 S. gr. 8). 90 ₰.

Mission. **Strümpfel,** Past. Emil, Was jedermann heute von der Mission wissen muss. 21.—30. Taus. Berlin, M. Warneck (VIII, 209 S. 8 m. Abbildgn.). 1.50. — **Warneck,** Miss.-Insp. Lic. D. Joh., Die Lebenskräfte des Evangeliums. Missionserfahrungen innerhalb des animist. Heidentums. 4. Aufl. Berlin, M. Warneck (XX, 352 S. gr. 8). 4.50.

Philosophie. **Arnold,** E. Vernon, Roman Stoicism. Being Lectures on the History of the Stoic Philosophy, with special reference to its development within the Roman Empire. Camb. Univ. Press (480 p. 8). 10 s. 6 d. — **Coriat,** Isador H., Abnormal Psychology. London, W. Rider (XII, 329 p. 8). 5 s. — **Eucken,** Rud., Die Lebensanschauungen der grossen Denker. Eine Entwicklungsgeschichte des Lebensproblems der Menschheit von Plato bis zur Gegenwart. 9., vielfach umgestaltete Aufl. Leipzig, Veit & Co. (VIII, 543 S. gr. 8). 10 ℳ — **Glawe,** Priv.-Doz. Lic. Dr. Walth., Für od. wider die neue Moral? Berlin, Vaterländische Verlags- u. Kunstanstalt (40 S. kl. 8). 50 ₰. — **Heller,** Heilerziehgsanst.-Dir. Dr. Thdr., Ueber Psychologie u. Psychopathologie des Kindes. 4 Vorträge. Wien, H. Heller & Co. (110 S. 8). 1.25. — **Lobedank,** Stabsarzt Dr. Emil, Das Problem der Seele u. der Willensfreiheit in Theorie u. Praxis. Beitrag zum Ende e. alten Streits. Berlin, J. Guttentag (56 S. gr. 8). 1.50.

Schule u. Unterricht. **Balles,** Dr. Rich., Das Recht der Schulaufsicht in den wichtigeren deutschen Staaten (Preussen, Bayern, Sachsen, Württemberg, Baden, Hessen, Oldenburg, Meiningen u. Elsass-Lothringen). Würzburg, E. Mönnich (72 S. gr. 8). 1.80. — **Pachaly,** Dr. Paul, Der Religions-Unterricht f. höhere Mädchenschulen u. weiterführende Bildungsanstalten. Nach den Ministerialbestimmgn. üb. die Neuordng. des höheren Mädchenschulwesens in Preussen vom 18. VIII. u. 12. XII. 1908. II. Tl.: Kirchengeschichte. 1. Abtlg.: Die Zeit vor der Reformation. Leipzig, G. Freytag (176 S. 8 m. 32 Abbildgn. u. 7 [4 farb.] Karten). Geb. in Leinw. 2.80. — **Rink,** Relig.- u. Ob.-Lehr. Lic. Jos., Die Mädchenerziehung in Westpreussen vor 1772. Beitrag zur Geschichte der Mädchenbildg. Progr. Danzig (G. Boenig) (34 S. Lex.-8). 1 ℳ — **Schulz,** Heinr., Die Schulreform der Sozialdemokratie. Dresden, Kaden & Co. (XVI u. S. 3—263 gr. 8). 3 ℳ

Allgemeine Religionswissenschaft. **Diercks,** Dr. Gust., Kreuz u. Halbmond. Berlin, Allgemeiner Verein f. deutsche Literatur (III, 348 S. 8 m. 8 Taf.). 6 ℳ — **Frazer,** J. G., The Golden Bough. A Study in Magic and Religion. 3. ed. Part I, The Magic Art, and the Evolution of Kings. Vols I and II. London, Macmillan (458 p. 8). 20 s. — **Orelli,** Conr. v., Allgemeine Religionsgeschichte. 2. Aufl. in 2 Bdn. 1. Bd. 1. Lfg. Bonn, A. Marcus & E. Weber (S. 1—96 gr. 8). 2 ℳ

Judentum. **Graetz,** weil. Prof. Dr. H., Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Aus den Quellen neu bearb. (In 11 Bdn.) 1. Bd. Geschichte der Israeliten von ihren Uranfängen (um 1500) bis zum Tode des Königs Salomo (um 977 vorchristl. Zeit). Nebst synchronist. Zeittafeln. Mit e. Biographie nebst Portr. v. Dr. H. Graetz, verf. v. Dr. Ph. Bloch. 2., verb. u. ergänzte Aufl. Bearb. v. Dr. M. Braun. Leipzig, O. Leiner (72, XXXII u. 476 S. 8). 12 ℳ

Verantwortl. Redakteur: Dr. theol. **Ihmels,** — Verlag von **Dörffling & Franke,** — Druck von **Ackermann & Glaser,** sämtlich in Leipzig.
Hierzu eine literarische Beilage von J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung in Leipzig.